

## NOTAS SOBRE A IDEIA DE HISTÓRIA NATURAL, OU: SOBRE O CALVÁRIO DO ESPÍRITO ABSOLUTO

[NOTES ON THE IDEA OF NATURAL HISTORY, OR ON THE CALVARY OF THE ABSOLUT SPIRIT]

Jeverton Soares dos Santos \*

Instituto Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

**RESUMO:** Este artigo examina o ensaio *Idee der Naturgeschichte* (1932), do jovem Adorno, com vistas à elucidação das suas principais teses e à delimitação do problema da filosofia da história em uma perspectiva adorniana. O trabalho faz parte dos esforços acadêmicos do autor de mapear as principais fases do pensamento de Adorno, presentes em sua tese de doutorado. Constatou-se que, desde o ensaio *Ideia de história natural*, o interesse de Adorno para com a filosofia da história se intensificou, ocupando quase duas décadas de reflexões, o que culminou na publicação de *Dialética do esclarecimento* (1944), projeto executado a quatro mãos com Horkheimer. O artigo apresenta, então, as origens do conceito de história natural, a forma com que Adorno critica a mistificação da percepção da natureza operada pela ontologia fundamental heideggeriana, o conceito de história como natureza em Lukács e o de natureza como história em Benjamin. Além disso, oferece uma interpretação da ideia de história natural de Adorno a partir da noção de aparência. A hipótese que guia esta investigação é a de que, em Adorno, a história natural é pensada a partir de uma categoria teológica mor, a de calvário. Sendo assim, a leitura dialética de Adorno do problema da relação entre a história e a natureza o leva a pensar a própria história natural como o calvário do espírito absoluto.

**PALAVRAS-CHAVE:** História Natural; Filosofia da História; Aparência; Calvário

**ABSTRACT:** This paper examines Adorno's essay *Idee der Naturgeschichte* (1932). Its goal is to elucidate his main theses and to delimitate the problem of the philosophy of history from an Adornian perspective. The work is part of the author's academic efforts to map the main phases of Adorno's thinking, present in his doctoral thesis. Adorno's interest in the philosophy of history has intensified, taking almost two decades of reflections, culminating in the publication of *Dialectic of Enlightenment* (1944), a project executed at four hands with Horkheimer. The paper presents then the origins of the concept of natural history, the way in which Adorno criticizes the mystification of the perception of nature operated by the Heideggerian fundamental ontology, the concept of history as nature in Lukács and the concept of nature as history in Benjamin. In addition, it offers an interpretation of the idea of natural history of Adorno from the notion of appearance. The hypothesis that guides this investigation is that, in Adorno's work, the natural history is thought from a moral theological category, the one of Calvary. Thus Adorno's dialectical reading of the problem of the relation between history and nature leads him to think of natural history itself as the ordeal of the absolute spirit.

**KEYWORDS:** Natural History; Philosophy of History; Appearance; Calvary

\* Professor de Filosofia no Instituto Federal do Rio Grande do Sul-Gravataí/RS - IFSUL. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Federal do Rio Grande do Sul, PUCRS, com estágio na Universität Kassel, Alemanha. E-mail: [jevertonsoares@hotmail.com](mailto:jevertonsoares@hotmail.com)

Pois mil anos são aos teus olhos como o dia de ontem que passou  
uma vigília dentro da noite!”

(Salmos 90: 4).

“Tenho fome, estou aprisionado, encontro-me nu”1.

Jesus

A expressão “história natural” (*Naturgeschichte* em alemão, *natural history* em inglês) se origina do latim e significa, literalmente, história da natureza. Contudo, no sentido usado em latim [*historia naturalis*] e em grego [*Φυσική ιστορία*], o qual permanece até hoje na língua inglesa [*natural history*], o conceito de história natural não tem relação com qualquer dimensão temporal, histórica, senão se refere apenas a um modo de investigação acerca da natureza (LÖWITH 1966: 139). É assim que *historia naturalis* é usada em obras orientadas por espíritos tão diversos, tais como, por exemplo, na enciclopédia com nome homônimo de Plínio (o Velho), publicada no primeiro século da era cristã (77 d. C - 79 d. C fl.) ou, então, na terceira fase do projeto da *Instauratio Magna*, de Francis Bacon, chamado *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phenomena universi* (1624). Em seu uso clássico, portanto, história natural denota um amplo conjunto de disciplinas que anteciparam, ao menos no objeto de estudo, a biologia, a botânica e a zoologia. Por sua vez, o termo germânico *Naturgeschichte*, como se verá doravante, seguiu outra rota semântica.

De acordo com Robert Hellmut-Kentor, *Naturgeschichte* foi cunhado no século XVIII por um movimento nacionalista, tendo como objetivo maior o de substituir a terminologia estrangeira que dominava a linguagem científica e filosófica da época (HULLOT-KENTOR 2006: 238). O novo termo adquiriu, imediatamente, uma ambiguidade premente. Seu novo sentido conflitava com o sentido tradicional. A natureza passou a ser concebida, na literatura científica, como um objeto histórico. Tanto o desenvolvimento conceitual (com ênfase na temporalidade) quanto o avanço terminológico (uso instrumental) de *Naturgeschichte* coincidem na obra de Kant, mas não de forma acidental. Kant foi o primeiro a escrever uma história científica da natureza enquanto processo interminável [*unending*], enquanto criação infinita. Ele foi o responsável por descobrir as origens da Terra no “abismo escuro do tempo” [*dark abyss of time*], alegando que o mais crucial evento científico no desenvolvimento do romantismo está na percepção romântica da natureza como ser histórico (HULLOT-KENTOR 2006: 239). É claro que, ontem como hoje, a relação da filosofia da história de Kant com o Romantismo é ambígua, tal como ressalta Isaiah Berlin (2015: 111): “Kant odiava o Romantismo. Ele detestava qualquer forma de extravagância, fantasia, o que ele chamava de *Schwärmerei* [fanatismo, entusiasmo, j. s. s.], qualquer forma de exagero, misticismo, imprecisão, confusão. No entanto, ele é considerado, com justiça, um dos pais do Romantismo – e nisso há certa ironia”. Kant era um dos “pais” do romantismo justamente por ser o fundador do modelo epistemológico do idealismo alemão, a “versão filosófica do romantismo” (VAZ 1998).

Em todo o caso, Kant foi o autor que, pela primeira vez na história ocidental, formulou o problema da história em termos de uma dialética entre a história e a natureza. Todavia, foi Kant também quem promoveu a maior limitação formal da ambiguidade do termo história natural, pois ele a restringiu à investigação do autodesenvolvimento da natureza (humana) desde o caos primitivo à ordem racional (EISLER 1984: 380). É assim que o filósofo de Königsberg define a sua ideia de antropologia desde o ponto de vista pragmático, devendo ser entendida como uma ciência cuja finalidade [*dazu*] é preparar o homem para o conhecimento do mundo

humano (VAZ 1998: 97). Escreve Kant na *Idea de história universal com um propósito cosmopolita* (1784): “Pode encarar-se a história humana [*Menschengattung*] no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de elevar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita no exterior, como o único estado [*Zustand*] em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade [*Menschheit*]” (KANT 2009: 15; Cf. KANT 1784). Já no seu texto tardio, *O Conflito das Faculdades* (1798), Kant chega a defender a tese de que seria necessário o próprio aperfeiçoamento moral do gênero humano para que houvesse o progresso histórico (moral-jurídico)<sup>2</sup>.

Adorno usa pela primeira vez o termo *Naturgeschichte* no ensaio intitulado *Idee der Naturgeschichte*, uma conferência redigida com vistas ao encontro do grupo de Frankfurt da sociedade kantiana [*Kant-Gesellschaft*], ocorrido em 15 de julho de 1932 (ADORNO 1990: 383). O fato de o autor ter apresentado tal texto em um evento dedicado a Kant não é nem um pouco arbitrário, ainda mais tendo em vista que Kant, como já dito, também manteve tal conceito de história natural em seu pensamento. Porém o uso do termo, neste ensaio [*Versuch*], precisa ser visto como sendo algo diverso em relação tanto ao sentido clássico (atemporal-naturalista) quanto ao sentido kantiano (de autoprogresso da natureza). Seu interesse não está centrado nem no termo “história natural” enquanto tal nem na disciplina científica à qual essa expressão equivaleria, mas, sim, na ambiguidade que a ideia provoca. Uma ideia que aspira fazer ver a junção de dois termos aparentemente sedimentados.

Opondo-se a percepção heideggeriana da historicidade como espiritualização do histórico que o afasta do natural, Adorno estabelece, em sua tese de livre-docência sobre Kierkegaard, um vínculo de mão dupla entre a “história” e a “natureza” ao afirmar que a natureza, excluída pela história da “interioridade sem-objeto” [*objektlosen Innen*], penetra nessa mesma interioridade e que o próprio “espiritualismo histórico” constrói para si uma doutrina orgânica natural-antropológica (ADORNO 1979: 71; ADORNO 2010: 123). E Adorno conclui a passagem com uma dura crítica à espiritualização do corpo operada pelo existencialismo de Kierkegaard, baseada na “herança teológica do pecado original” [*erbsündigen*] e do ser “despertado por Cristo” [*Christus erweckt*]: “As imagens do puro espírito, que Kierkegaard descobre, são, na verdade, imagens do corpo humano” (ADORNO 1979: 71; Cf. ADORNO 2010: 123-4).

Apesar de reconhecer que o estilo hermético de argumentação de Adorno ultrapassa a esfera do mero obscurantismo, estando assim em concordância com o dito de Benjamin, segundo o qual argumentar é infrutífero [*Überzeugen ist unfruchtbar*], Hullot-Kentor não poupa algumas críticas ao ensaio em questão, antes pelo exagero dessa forma de apresentação do que pelo conteúdo em si:

A Ideia de História-Natural foi publicada apenas postumamente. Há boas razões para entender o porquê de Adorno ter retido [withheld] essa publicação. O ensaio é construído desajeitadamente [awkwardly], ora repetitivo, ora opocamente desconexo. Muito do que é dito de importante ali aparece em trabalhos posteriores de Adorno, na realidade, de uma forma melhor dita (HULLOT-KENTOR 2006: 238).

Apesar de tecer essas críticas, Hullot-Kentor salienta que tal ensaio continua sendo importante para o desenvolvimento posterior do pensamento adorniano, seja pela problemática da segunda natureza que aparece explicitamente nele, seja pela própria estrutura temática do texto que lembra em muito a divisão formal de *Negative Dialektik* (HULLOT-KENTOR 2006: 238). De fato, do ponto de vista estrutural, a *Dialética negativa* começa com a exposição e, por conseguinte, com a crítica à nova

ontologia, representada por Heidegger; segue uma breve análise dos conceitos centrais de crítica enquanto forma; e conclui com modelos interpretativos que almejam a recuperação de conteúdos metafísicos e estéticos. Nada muito diferente, portanto, da estrutura do ensaio *Die Idee der Naturgeschichte* (1932). Todavia, o ensaio não só se relaciona, tematicamente, com o pensamento tardio de Adorno, como também o antecipa. Como salienta Andreas Hetzel, tal ensaio é importante, porquanto antecipa a noção de uma dialética interna do esclarecimento que faz com que a história coagule como uma segunda natureza, isso graças ao programa da dominação da natureza e ao ideal de progresso – tema central da famosa *Dialética do Esclarecimento* (1944)<sup>3</sup>. Conforme Hetzel, apesar de não ser uma mera extensão da *Dialética do Esclarecimento*, a *Dialética Negativa* radicaliza a posição de que há um contínuo catastrófico na história, o qual pode ser visto a partir do paradigma da “decadência da racionalidade histórico-ocidental” (HETZEL 2011: 389).

Em boa parte do ensaio A Ideia de história natural, Adorno ocupa-se em criticar a ontologia hermenêutica de Heidegger. Nessa ocasião, uma das críticas centrais que aquele dirige a este é a de que Ser e tempo teria “mitologizado” o conceito de natureza [Naturbegriff]. Há muitas outras observações importantes que se seguem, mas que suscitam dificuldades de compreensão, por causa da forma obscura e truncada com que elas são colocadas pelo autor. Para ficar mais claro, optou-se por esquematizar as diversas críticas em um quadro (Cf. Quadro 1), lembrando que elas ocupam mais de um terço do ensaio *Die Idee der Naturgeschichte* (ADORNO 1990: 345-355).

Quadro 1: Fichamento das Críticas a Heidegger em *Die Idee der Naturgeschichte* (1932) (SANTOS, 2019).

(§1)	Preâmbulo.
(§2)	<i>Naturbegriff</i> em Heidegger pode ser traduzido pelo conceito de mítico [ <i>Mythischen</i> ].
(§3)	Mítico como aquilo que está dado desde sempre, o que sustenta a história humana.
(§4)	Esquema do Ensaio.
(§5)	Relação da <i>Idee</i> com a nova Ontologia.
(§6)	A defesa de Heidegger da historicidade [ <i>Geschichtlichkeit</i> ] é, na verdade, a perda da historicidade em proveito de algo supra-histórico.
(§7)	Projeto [ <i>Entwurf</i> ] de ser como pressuposto de todo pensamento emergente à época.
(§8)	A crítica da ontologização da história e do abandono da antise fenomenológica entre <i>Geschichte</i> e <i>Sein</i> .
(§9)	A insuficiência da categoria de <i>Geschichtlichkeit</i> de tratar dois pontos a seguir (§ 9).
(§10)	Ponto I: O problema empírico da contingência histórica (a saber, o que é factual na história poderia simplesmente não ter acontecido). Ponto II: A suspeita de <i>petitio principii</i> inerente à <i>Geschichtlichkeit</i> .
(§10)	Toda a Faktizität que não se encaixa no projeto ontológico se transforma automaticamente em contingência e causalidade (ou seja, em mera determinação histórica).
(§11)	Aprofundamento do Ponto I: *A falta de acesso ao empírico eleva o imutável [ <i>Stehenbleiben</i> ] ao estatuto de dignidade ontológica. * O imutável que não se encaixa nas determinações do pensamento [ <i>Denkbestimmungen</i> ] se torna um conceito universal.

- (§11) (Por exemplo, Seins zum Tode e Geschichtlichkeit)  
 \* Geschichtlichkeit não resolve o problema da reconciliação [Versöhnung]  
 \*Moment der Tautologie: Sein e Geschichte se tornam intercambiáveis.  
 \* Ontologia não é a superação o pensamento idealista, ao contrário, ela parte dele.
- (§12) \*É impossível reduzir a *Wirklichkeit* a uma estrutura unitária.
- (§12) Quem cria uma estrutura unitária pensa que ganha o direito e a força não só de compreender o ente em si, mas de dar forma ao ente [*Seiende*].
- (§12) Adorno reconhece que a ontologia não usa os termos que ele emprega, mas também que ela tenta introduzir o não racional na filosofia (via a *Lebendigkeit*).
- (§12) É mais fácil, porém, um idealismo com determinações irracionais do que uma ontologia (Cf. a interpretação de Schopenhauer do Sujeito Transcendental de Fichte).
- (§12) A Ontologia dá Ênfase na Possibilidade [*Möglichkeit*] ao invés da Realidade Efetiva [*Wirklichkeit*].
- (§12) A Ontologia sente um grande problema diante da relação da *Möglichkeit* com a *Wirklichkeit*, isto é, entre a contradição da estrutura categorial subjetiva frente à multiplicidade empírica (na linguagem de Kant).
- (§12) Adorno concorda com o dito de Heidegger, o qual afirma que não é nenhum erro caminhar em círculo, o que se deve é andar no interior do círculo de forma correta.
- (§12) Tendência tautológica do círculo hermenêutico funda-se no velho motivo idealista da Identität.
- (§12) A *petitio principii* de Heidegger é explicitada nos seguintes termos: Se Sein é algo histórico e a subjetividade deriva da *Geschichlichkeit*, então a história do *Sein* e de quem interpreta o Sein é a própria história enquanto tal. Essa tautologia é interpretada como a Exploração [*Ergründen*] da Profundidade Mítica da Linguagem.
- (§13) O desdobramento [*Auseinanderfallen*] do mundo em “Ser Natural” e “Ser Espiritual” ou em “Ser Natural” e “Ser Histórico” tem que ser superado [*aufgehoben*].  
 Em seu lugar, a Unidade Concreta entre Natureza e História.
- (§13) Adorno reivindica pra si a tarefa de transformação da história concreta a partir de uma orientação de natureza dialética: A Tarefa da Reorientação Ontológica da Filosofia da História via a noção de *Naturgeschichte*.

O que o quadro acima oferece não é mais do que um mero resumo das críticas de Adorno ao pensamento ontológico de Heidegger, presentes no ensaio de 1932. Porém o quadro demonstra, conquanto de forma rudimentar, que Heidegger não só era um herdeiro direto da tradição da filosofia alemã que afirmava ter superado, senão também alguém que participava da mistificação da percepção da história como segunda natureza, tal como fez o idealismo alemão em outrora. Em *Die Idee der Naturgeschichte*, a “mistificação da história”, operada pela ontologia histórica de Heidegger, aparece sob a égide do “encantamento” [*Verzauberung*] (ADORNO 1990: 361). Isso porque a noção de historicidade heideggeriana, além de ser tautológica, negava que as coisas tinham uma temporalidade própria que não dependia do *Dasein*. Heidegger dizia ter superado a filosofia do sujeito, mas aprofundou ainda mais o abismo que separa o “ser” do “conceito”. A crítica de Adorno a Heidegger, nessa ocasião, diferencia-se da crítica da *Dialética negativa* pela ênfase que o frankfurtiano dá à filosofia da história, o que se torna coerente com a fase “histórico-filosófica” de seu programa teórico, a qual culmina na famigerada *Dialética do*

esclarecimento. Na *Dialética negativa*, o pano de fundo é antes teológico-político, uma vez que Adorno centra a sua crítica à filosofia de Heidegger na ideia de que esta representaria um retorno nostálgico ao mito enquanto uma forma de pensamento atávico, algo que o *logos* religioso já havia superado. A crítica da filosofia heideggeriana ao humanismo como uma forma de domesticação do homem, que o afasta da sua essência, passa a ser interpretada por Adorno como uma forma de apologia à animalização do homem e a dessacralização da vida e da morte. Nesse sentido, como salienta Nobert Elias, Adorno não deixa de ser um defensor de um tipo específico de “humanismo”, ao qual Elias se refere como “humanismo crítico” [*kritischer Humanismus*]<sup>4</sup>.

De forma geral, a crítica à filosofia de Heidegger é uma constante no pensamento de Adorno. Ela percorre os seus escritos do começo ao fim. Mas enquanto que, nos anos 60, Adorno enfrentará Heidegger em diversas frentes, sobretudo na denúncia do seu antissemitismo velado, nas décadas de 30 e 40, o que predominou era a sua percepção de que a filosofia de Heidegger pertencia um momento da própria história natural, isto é, da própria dialética do esclarecimento. De um lado, basta ver o que o jovem Adorno afirmou, em *Atualidade da filosofia* (1931), acerca da mistificação da realidade inerente ao discurso filosófico de Heidegger: “A ideia do ser se tornou impotente na filosofia; nada mais do que um princípio formal vazio [*leeres Formalprinzip*], cuja arcaica dignidade [*archaische Würde*] ajuda a disfarçar conteúdos arbitrários” (ADORNO 1990: 326). Sua ojeriza era tão grande em relação às tendências mistificadores da ontologia heideggerina que Adorno, mais adiante, elegeu dois movimentos antifilosóficos que estão na contramão da tarefa atual da filosofia: o “reles pensamento cientificista” [*bloß das szientifische Denken*] e também [o projeto heideggeriano de uma] “*Fundamentalontologie*” (ADORNO 1990: 342). Por outro lado, na *Dialética negativa*, a crítica dirigida ao filósofo da Floresta Negra será mais densa, profunda e sistemática, ocupando dois capítulos inteiros da obra. A título de ilustração, cabe expor um dos argumentos centrais de Adorno contra a filosofia de Heidegger, referente ao resgate filosófico adorniano da noção de “ideologia” [*Ideologie*] enquanto “aparência” [*Schein*], gesto que uniria, inevitavelmente, duas tradições filosóficas quase que antagônicas, a saber, a da dialética e a da ontologia.

Para Adorno, Heidegger tentou, de fato, dar um ponto final ao problema da ideologia enquanto aparência, caro à tradição marxista da “*Ideologiekritik*”, ao clamar pela necessidade ontológica do pensamento de se libertar da filosofia da consciência, dirigindo-se às coisas mesmas. Apesar de reconhecer que o conceito de “*Sein*” é empregado de forma radicalmente distante em Marx e Heidegger, Adorno salienta que há um ponto em comum: o caráter *a priori* do ser em relação ao pensamento (ADORNO 1966: 198; ADORNO 2009: 171). Contudo, para atingir essa concreitude ontológica, Heidegger abriu mão de uma abordagem materialista do problema, o que fez com ele se esquecesse de que, depois de Marx, já não é mais possível uma crítica à falsa realidade (aparência) sem antes uma crítica concreta à falsa consciência que a produz<sup>5</sup>.

Dito isso, cabe adiantar que, no contexto do ensaio *Die Idee der Naturgeschichte*, o problema da antítese entre a história e a natureza é denominado como sendo a “discussão frankfurtiana” (ADORNO 1990: 345, 349 e 361), uma questão central, inclusive, para entender a crítica de Adorno às tendências solipsistas da filosofia alemã de sua época. Nada tendo a ver, portanto, com qualquer menção à Escola de Frankfurt, termo que surge décadas mais tarde, popularizado pelos estudiosos Martin Jay e Rolf Wiggershaus, com o aval de Max Horkheimer. A assim chamada “discussão de Frankfurt” tratava da filosofia da história a partir do legado kantiano de autores que, na juventude, abraçaram motes da estética romântica e do desterro transcendental, tais como Benjamin e Lukács. E Adorno, de 1931 até 1933, ministrou aulas em Frankfurt focadas na tradição da estética filosófica, especialmente a de Lessing, Kierkegaard, Benjamin e Lukács (BOBKA e BRAUNSTEIN,



2015). Esse é, portanto, o pano de fundo do ensaio sobre a ideia história natural. Ao comentar a *Teoria do Romance* lukacsiana, Robson de Almeida (2013) sintetiza esse pano de fundo romântico-filosófico nos seguintes termos: “A problemática do dever ser kantiana é trazida de volta por Lukács e seu ponto central, o desterro transcendental, é o ponto de intersecção com Adorno”.

Assim, na segunda parte de *Die Idee der Naturgeschichte*<sup>6</sup>, Adorno explicita a origem da ideia de história natural a partir do problema colocado inicialmente pelo romantismo, o da figura idílica da natureza imaculada [*die unberührte Natur*] (BEHRENS 2003: 157), no qual se sobressai a denúncia do entrelaçamento entre a segunda natureza (o mundo das convenções, da linguagem, das normas, daquilo que é histórico, artificial, morto, reificado ou, em linguagem hegeliana, o âmbito “do espírito objetivo do mundo”) e a primeira natureza (o âmbito propriamente dito natural, da natureza interna, da vida psíquica e suas múltiplas paixões e afetos, da interioridade muda, mas também da natureza externa, da ecologia, do meio ambiente, etc.). Essa temática foi central nas reflexões da Teoria Crítica, tal como salienta Roger Behrens em seu verbete “*Natur [Naturgeschichte, Naturbeherrschung]*”:

A Teoria Crítica diferencia a primeira e a segunda Natureza. Primeira natureza é a natureza genuína [*echte*]; ela é ainda apenas uma hipótese no uso de um conceito científico existente de natureza. A segunda natureza se refere à natureza cultivada, aproximadamente como a floresta negra [Schwarzwald], um bosque construído artificialmente (BEHRENS 2003: 158).

Vale dizer: até mesmo as análises adornianas sobre música operam sob a égide do problema filosófico-histórico da “segunda natureza”. Para Adorno, pretender elevar a harmonia musical à condição de segunda natureza significou naturalizar a *ratio* musical, como se ela fosse anistórica<sup>7</sup>, o que definitivamente não é possível, uma vez que a história da música não está apartada da história universal [*Weltgeschichte*]. Pelo contrário: nela se encontra uma espécie de “atalho” para compreender aquilo que não cabe na história oficial da razão. Pois, afinal, é Adorno quem afirma tal vínculo ao afirmar o seguinte: “Não há dúvidas que a história da música é uma progressiva racionalização” (ADORNO 1980: 262).

Porém, em Adorno, tal visão de *Zweiten Natur* precisa ser afastada de uma visão romântica do assunto, pois serve de base para uma visão heterodoxa do próprio materialismo histórico, mesmo que as obras analisadas por ele no ensaio da juventude não façam parte, a rigor, do cânon marxista. Tratam-se, de nada menos, das obras *Die Theorie des Romans* (1916), do jovem Lukács, e *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), de Benjamin, obras nas quais o alegórico cumpre o papel de compreensão histórico-filosófica da realidade melhor do que qualquer análise *stricto sensu* da infraestrutura social. Sobre o ponto central levantado por Lukács, Adorno explica:

A posição do conceito de segunda natureza é a seguinte: Lukács apresenta uma representação histórico-filosófica universal, a de um mundo pleno de sentido e um mundo vazio de sentido (mundo imediado e mundo alienado [*entfremdeter*], mundo da mercadoria) e tenta apresentar [*darzustellen*] esse mundo alienado. Esse mundo, como mundo das coisas criadas pelos homens e danificadas [*geschaffenen*] por eles, ele denomina como mundo das convenções (ADORNO 1990: 355).

Adorno exerga, nessa abordagem de Lukács, uma tentativa original de pensar um dos problemas centrais da filosofia da história, a saber, a busca do sentido inteligível da história em meio à pilha de cadáveres e escombros que se amontoaram em cima desse sentido: “Visto do ponto de vista da filosofia da história, o problema da história natural se

apresenta, antes de qualquer coisa, como a questão acerca de como é possível interpretar [deuten], conhecer esse mundo alienado, coisificado [dinghafte], morto” (ADORNO 1990: 356). Para ilustrar melhor tal conceito de segunda natureza talvez seja útil recorrer a um aforismo de um autor inegavelmente moderno: Kafka. Nele, o escritor tcheco exemplifica bem tal perda de sentido inerente à segunda natureza: “Leopardos irrompem no templo e bebem até o fim os jarros de sacrifícios; isso se repete sempre, sem interrupção; finalmente, pode-se contar de antemão com esse ato e ele se transforma em parte da cerimônia” (KAFKA 2011: 74). *Mutandis mutandis*, para Lukács, nós, habitantes solitários do mundo moderno, estamos na mesma condição que os praticantes daquele estranho ritual kafkaniano: bebemos os jarros de sacrifícios sem saber nem mais o porquê, já que o sentido da cerimônia está enterrado junto com os primeiros Leopardos. Porém não se trata de uma mera nostalgia romântica que enxerga no mundo pleno de sentido de Ulisses um modelo que a modernidade capitalista precisaria seguir, com vistas ao encontro da verdadeira destinação da humanidade, senão uma tentativa de resgatar o próprio sentido que se oculta por detrás do mundo reificado das mercadorias, se isso ainda for possível. Como Adorno não tem certeza de que tal abordagem ainda seja possível, ele a chama de “hipotética”. Destarte, Adorno cita uma passagem de *Teoria do romance* que evidencia o caráter artificial dessa segunda natureza<sup>8</sup> e salienta que, com a teoria de Lukács, a história paralisada, reificada, passa a ser vista como natureza ou, então, em seus próprios termos: “O que Lukács avista é a transformação do histórico [Historischen], enquanto algo que tem sido [Gewesenen], em natureza: a história paralisada é natureza ou, ao menos, o vivente [Lebendige] paralizado da natureza, mero devir histórico [bloße geschichtliche Gewordenheit]” (ADORNO 1990: 357). Dessa forma, Lukács conceberia, então, a história como natureza.

Em relação ao principal ponto filosófico-histórico levantado por Benjamin, cabe destacar duas breves passagens citadas por Adorno. Em primeiro lugar, aquela em que Benjamin destaca a forma “saturnina” com que os escritores alegóricos do Barroco descobriram o histórico no interior da mera natureza: “O seu sonho [dos poetas alegóricos] é o de uma natureza como eterna caducidade [Vergängnis], na qual apenas o olhar satunirno daquela geração reconheceu os sinais da história” (ADORNO 1990: 357; Cf. BENJAMIN 2013: 191). Em segundo lugar, aquela em que o filósofo do anjo afirma categoricamente o vínculo intrínseco do histórico com o natural: “Quando, no drama trágico [Trauerspiel], a história migra para o cenário da ação, ela fá-lo sob a forma de escrita. A palavra ‘história’ [Geschichte] está gravada no rosto da natureza com os caracteres da transitoriedade [Vergängnis]” (ADORNO 1990: 357; BENJAMIN 2013: 189). Com isso, Benjamin conceberia, pois, a natureza como história.

Essas duas visões sobre a história, oriundas de Lukács e de Benjamin, respectivamente, não são iguais, embora se complementem, sobretudo pelo fato de Benjamin se utilizar, nas passagens supracitadas, de dois conceitos ausentes na análise de Lukács sobre a segunda natureza, a saber, o de caducidade [Vergängnis] e o de transitoriedade [Vergänglichkeit]. Dessa maneira, Adorno conclui o parágrafo com uma importante constatação: “Se Lukács volta a transformar o histórico [Historische], como algo que tem sido, em natureza, então, aqui, oferece-se outro lado do fenômeno: a mesma natureza se apresenta como natureza transitória [vergängliche Natur], ou seja, como história” [Geschichte] (ADORNO 1990: 358). Para os gregos, era impensável conceber uma natureza “transitória”, uma vez que ela é o que tem “sido” *ad aeternum*. Por conseguinte, a novidade do drama trágico alemão, traduzida filosoficamente por Benjamin, é a percepção de que, por ser efêmera, a natureza só pode ser contingente, histórica. E vale salientar que o jogo de palavras que Adorno se utiliza em sua análise não é nem um pouco aleatório, sendo problemático traduzir estes conceitos para o português como sendo, simplesmente,



“histórico” e “história”, pois, assim, perde-se algo da alteridade inerente à reflexão em alemão: o histórico como “Historiche”, que é usado por Lukács, refere-se justamente à história como produção do espírito ou da subjetividade; conquanto a história como “Geschichte” dizesse respeito à história como devir objetivo. Por isso, Adorno salienta o vínculo entre o aspecto objetivo e subjetivo da história inerente ao conceito de história natural: “As questões da história natural não são possíveis como estruturas gerais [isto é, como historicidade, j. s. s], senão como a interpretação da história concreta” (ADORNO 1990: 358).

Para falar a verdade, o argumento básico de Adorno não é nada simples, porém ele pode até ser “traduzido” nos seguintes termos: se suspender-se, por um instante, a separação clássica entre história e natureza, percebe-se que aquilo pelo qual se toma como “natural”, a realidade imediata ao sujeito, não passa de uma aparência produzida pela dimensão mítica da própria história, que faz com que o tempo se apresente como uma eterna repetição de si mesmo, ou seja, como uma eterna identidade, algo que contraria a própria noção de tempo enquanto devir. A astúcia mítica consistiria, então, em fazer crer que o fluxo da história é vazio de transformações e que a consciência estaria totalmente blindada do processo de cegueira diante de uma natureza mítica que ocultaria a verdadeira realidade natural<sup>9</sup>.

Destarte, o alegórico não é apenas produto da subjetividade do artista ou, então, mero estilo literário. A alegoria estabelece uma relação objetiva com o objeto, nesse caso com a natureza, e, por essa razão, “a alegoria é expressão [*Ausdruck*]” (ADORNO 1990: 358; BENJAMIN 2013:171), ou seja, ela é dialética, pois designa mais do que poderia dizer. O fato da “natureza estar sempre sujeita à morte”, por causa de sua transitoriedade, faz com que ela também seja, desde sempre, alegórica (BENJAMIN 2013: 177; Cf. BENJAMIN 1991: 341). Por causa do caráter tanatológico da alegoria, Adorno inclina-se a conceber a concepção alegórica de Benjamin como a que melhor representaria a sua própria concepção de história, sobretudo na passagem a seguir, na qual Benjamin associa a imagem da história com a figura da caveira: “A história, com tudo aquilo que desde o início tem em si de extemporâneo, de sofrimento e de malogro [*Verfehltes*], ganha expressão na imagem de um rosto – melhor, de uma caveira [*Todenkopf*]” (BENJAMIN 2013: 176; BENJAMIN 1991: 341).

Na trilha do jovem Benjamin, Adorno prefere usar a categoria teológica de “calvário” [*Schädelstätte*] que expressaria alegoricamente – portanto, concretamente – o sofrimento humano, ao invés de uma categoria escatológica, tal como a de salvação (do próprio Benjamin (2013: 250; 1991: 495) ou a de ressurreição (do jovem Lukács): “O discurso sobre o calvário contém o momento da cifra [*Chiffre*]: é um fato tudo isso ter significado, contudo, ele tem de ser resgatado [*herausgeholt*]” (ADORNO 1990: 357). Inclusive, para Adorno (1990: 360), tal figura teológica mor do calvário [*Schädelstätte*] é o elemento que uniria as três visões de história (isto é, a ontológica de Heidegger, a da segunda natureza de Lukács e Benjamin e a da história natural de Kant).

Do ponto de vista deste estudo, a categoria adorniana de calvário pode ser entendida a partir de três referências principais. Em primeiro lugar, a fonte mais óbvia: a dos textos bíblicos neotestamentários (Mateus, 27: 33; Marcos 15: 22; Lucas 23: 33; João, 19: 17). De todas essas passagens, a que possui um sentido mais alegórico é aquela oriunda do evangelho de São João, o preferido de Hegel pelo seu caráter mais espiritualizado, no qual se lê não apenas a descrição do lugar em que ocorreu a “paixão” de Cristo, senão também que a paixão foi “talhada” pelas próprias mãos do carpinteiro Jesus: “E ele (Jesus), carregando a sua cruz, chegou ao chamado ‘Lugar da Caveria’ – em hebraico chamado Gólgota” (Bíblia de Jerusalém). De todos os *Quatro Evangelhos*, portanto, João é o único que enfatiza isso, ao escrever: “Jesus, carregando a sua cruz [...]”. O calvário tem um valor alegórico, pois apresentaria a figura do Messias, aquele que teria vindo para libertar a

humanidade de sua prisão mítica da violência e da opressão; aquele que pregava a paz, a justiça social, a verdade e a libertação material e espiritual dos seres humanos; em suma, a imagem do Homem-Deus moribundo, o qual carrega a sua própria cruz, seria a rememoração dos traços proto-históricos de um sentido de natureza soterrado nas ruínas da história. A segunda referência importante para a ideia adorniana de calvário vem de Hegel. Nas últimas linhas da *Fenomonologia do Espírito*, Hegel denomina a sua própria empreitada, a “história conceituada”, ou seja, a rememoração dos espíritos como são neles mesmos, como sendo, ela própria, o “calvário do espírito absoluto” [*Schädelstätte des absoluten Geistes*] (HEGEL 1992: 220; Cf. HEGEL 2017: 864)<sup>10</sup>, conclusão que levou Marx a denominar, jocosamente, tal processo fenomenológico como “decomposição do espírito absoluto” (*apud* HABERMAS 2014: 59). A terceira e última fonte para o seu conceito de calvário, como já mencionada *en passant*, é a obra de Benjamin, o qual associa, em *Origem do drama trágico alemão*, a ideia de calvário com a de redenção [*Erlösung*]. Valeria a pena analisar o trecho em questão, dado que Adorno se aproxima, parcialmente, dessa noção por considerar a *facies Hippocratica* da história como o âmbito do calvário por excelência, mas sem perder de vista a possibilidade da salvação [*Rettung*]:

Querer separar o tesouro de imagens com as quais se dá a reviravolta no sentido do paraíso da redenção [Heil der Rettung] daquele outro, sombrio, que significa morte e inferno, seria desconhecer totalmente a essência do alegórico. Pois precisamente nas visões da embriaguez da destruição, em que tudo o que é terreno se desmorona num campo de ruínas, o que se revela não é tanto o ideal da contemplação absorta da alegoria, mas mais os seus limites. A desolada confusão dos osuários [Schädelstätte] que pode ser lida como esquema das figuras alegóricas em milhares de gravuras e descrições da época, não é apenas símbolo da desolação de toda a existência humana. Aí, a transitoriedade não é significada, alegoricamente representada; é antes, em si mesma significante, apresentada como alegoria. Como alegoria da ressurreição. Por fim, nos monumentos fúnebres do Barroco, a contemplação alegórica opera uma reviravolta redentora, numa espécie de salto mortal para trás (BENJAMIN 2013: 250; BENJAMIN 1991: 405-6).

Sendo assim, para Benjamin, as imagens de salvação e de ruínas são as duas faces da mesma moeda alegórica. Destarte, a percepção fundamental de Benjamin foi a de notar que há certos “fenômenos fundamentais e proto-históricos” [*urgeschichtlichen Grundphänomene*] – ou seja, que pairam em um nível que não é nem o da historiografia nem o da historicidade enquanto temporalidade humana – que simplesmente desapareceram ao longo da marcha (civilizatória) da segunda natureza, mas que reapareceram no drama trágico, seja em forma de alegoria, seja de forma “literal” (ADORNO 1990: 359). O elo entre a natureza e a história passa estar, então, na “significação” [*Bedeutung*]. O desenvolvimento dessa concepção “proto-histórica” de significação se chama história natural: “Na linguagem barroca, por exemplo, a caída de um tirano é semelhante ao pôr do sol. Nesta relação alegórica se vislumbra já um procedimento [*Verfahrens*] capaz de interpretar a história concreta em seus próprios traços [*Zügen*] como natureza e de fazer a natureza dialética sob o signo [*Zeichen*] da história” (ADORNO 1990: 360).

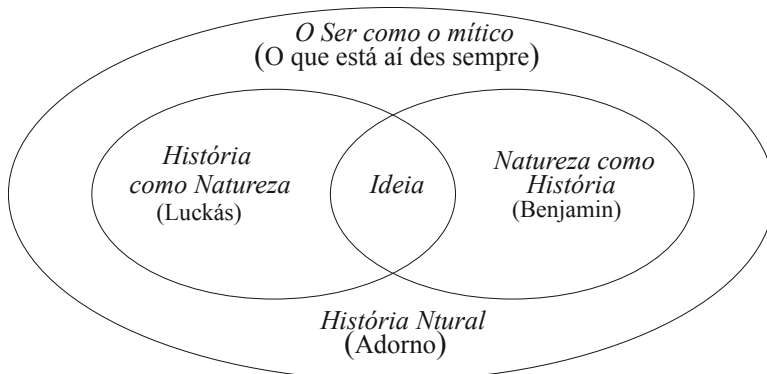
Anos mais tarde, em 1944, essa noção “alegórica” de história reaparecerá na *Dialektik der Aufklärung*. Adorno e Horkheimer oferecem a sua própria alegoria para o tratamento da temática da história natural: o episódio envolvendo a figura mítica de Polifemo, oriunda do Livro IX da *Odisseia*, de Homero, no qual a primeira natureza, representada pelo ciclope Polifemo, é enganada pela astúcia da segunda natureza, representado por Ulisses e o seu ambíguo uso da linguagem, com vistas ao domínio da natureza externa e à própria autopreservação (ADORNO E HORKHEIMER 2016: 72-3;

ADORNO E HORKHEIMER 2006: 62-3). A figura de Ulisses é protótipo do sujeito moderno que, para fugir das garras dos ciclopes, utiliza-se arditamente da razão. Sua fuga ocorre graças à confusão que ele provoca em Polifemo, tendo em vista que, na ocasião de designar sua própria identidade, Ulisses mente para o gigante, ao dizer que é “*Oudeis*” (*ninguém*), o que faz com que este não consiga pedir ajuda aos demais ciclopes, uma vez que, ao ser atacado por Ulisses, profere a frase “ninguém está me matando” (ADORNO E HORKHEIMER 2016: 73; ADORNO E HORKHEIMER 2006: 63).

Nesse canto homérico está presente, de modo alegórico, a relação civilizacional entre o homem (Ulisses), a razão (o plano astuto) e a natureza (Polifemo). Nesse ínterim, reaparece a ideia da crescente irreconciliação entre a razão e a natureza provocada pelo esclarecimento, uma vez que a razão foi se distanciando de modo violento de sua base natural, tornando-se um princípio hostil à vida: “A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence, e assim justamente a logre” (ADORNO E HORKHEIMER 2016: 65; ADORNO E HORKHEIMER 2006: 56). E o espírito mítico – produto da segunda natureza – logra à primeira natureza, de tal forma que Polifemo guarda traços proto-históricos dessa primeira natureza perdida. Como concluiu acertadamente Habermas (2000: 155): “Nas aventuras de Ulisses, astuto em duplo sentido, espelha-se a proto-história de uma subjetividade, que se desprende da coerção dos poderes míticos. O mundo mítico não é a pátria, mas o labirinto do qual é preciso escapar, por mor da própria identidade”. Desse modo, a separação operada por Ulisses entre o signo e a intenção, entre o uso ilocucionário da linguagem e o perlocucionário, dá início a um modelo de *ratio* responsável, ao mesmo tempo, pelo progresso e pela catástrofe da civilização. Mas a ideia de “reconciliação com a natureza” já aparece, de modo claro, em *Die Idee der Naturgeschichte*, na medida em que Adorno clama, contra as forças mistificadoras da história, pela transcendência do mito: “O decisivo e transcendente motivo do mito, o da reconciliação [*Versöhnung*], pertence também à aparência [*Schein*]” (ADORNO 1990: 365).

Sendo assim, é possível esquematizar a exposição adorniana do problema da filosofia da história, em *Ideia de história natural*, nos termos de uma dialética entre as visões complementares de Lukács e Benjamin sobre a história e a natureza, em oposição a mistificação da história por parte da ontologia fundamental de Heidegger (Cf. Quadro 2).

Quadro 2 – História como Calvário (SANTOS, 2019)



Não seria exagero afirmar que tal modelo de interpretação da fuga de Ulisses oferecido pela *Dialética do esclarecimento*, enquanto desenvolvimento da *ratio* que transforma a história em segunda natureza, serve também para interpretar a própria

história da filosofia alemã (HULLOT-KENTOR 2006: 245), que Adorno critica immanentemente, mas que não deixa de participar de forma crítica. Desse modo, Kentor chega a levantar a hipótese de que a artificialidade do estilo de escrever de Adorno pode ter sido uma tentativa de conclusão do estratagema [use] ou plano do criticismo imanente de levar a cabo o modelo de uma segunda natureza que não fosse baseado só na convenção, só na normatividade, senão, potencialmente, em uma nova natureza liberta, isto é, em uma nova humanidade (HULLOT-KENTOR 2006: 249-50). As regras gramaticais fazem parte da segunda natureza. O mundo liberto do pensamento da identidade não precisará mais respeitá-las, pois haveria outras formas de comunicação, bem como outros tipos de relação do sujeito com a língua. Nesse sentido, para Kentor, a escrita obtusa de Adorno é uma tentativa incessante de mostrar para o leitor, mesmo que este não perceba isto conscientemente, o quão introjetado está nele tal segunda natureza.

A interpretação de Kentor talvez explique a “opoca” conclusão de Adorno sobre a sua própria categoria de história natural: “Para falar a verdade, a segunda natureza é a primeira. A dialética histórica não é uma simples recuperação de matérias proto-históricas reinterpretadas, senão a afirmação de que as matérias históricas se transformam em algo mítico e histórico-natural” (ADORNO 1990: 365). O que, afinal, Adorno quer dizer com isso?

Ora, ao expor a noção de história natural nesses termos, Adorno faz com que caia por terra a distinção romântica entre a primeira e a segunda natureza. Anos mais tarde, na *Dialética do esclarecimento*, Adorno reforçará isso, ao dizer o seguinte: “A civilização [Zivilization] é a vitória da sociedade sobre a natureza, vitória essa que tudo transforma em pura natureza [bloße Natur]” (ADORNO E HORKHEIMER 2016: 195; ADORNO E HORKHEIMER 2006: 153). Dessa forma, Adorno deixa bem claro contra os românticos, sejam eles de esquerda, tal como os jovens Lukács e Benjamin, sejam eles de direita, como Ernst Jünger e Heidegger, que não é mais possível voltar atrás, ou seja, não dá para insistir, nostalgicamente, na possibilidade de atingir uma instância privilegiada da natureza, uma zona do Ser imaculada cujo sentido esteja intocado pela destruidora mão da segunda natureza. Para Adorno, não existe tal natureza “pura”, “autêntica”. Tudo já passou pelo filtro civilizatório, até mesmo aquilo que, aparentemente, é anticivilizatório, tal como a barbárie, isto é, a mera natureza. Rodrigo Duarte sintetiza isso de forma precisa:

A concepção de uma natureza absolutamente primeira tanto não ocorre em Adorno, que ela não surge nem mesmo como questão explicitamente posta. Ela aparece, entretanto, de dois modos negativamente: primeiro, formaliter spectata [natureza formalmente considerada, j.s.s.], à medida que Adorno critica a Ontologia Fundamental de Heidegger, e, segundo, materialiter spectata [natureza materialmente considerada, j.s.s.], no seu empenho em direção ao conceito de não-idêntico (DUARTE 1993: 61).

Por isso, décadas mais tarde, Adorno asseverará que “a segunda natureza” permance o “negativo do que poderia ser pensado de algum modo como primeira natureza” (ADORNO 2009: 296), interditando, assim, a possibilidade de conhecer a “natureza absolutamente primeira” sem a segunda natureza, uma vez que só é possível resgatar os traços heróicos da primeira natureza por meio dos seus resquícios na segunda natureza.

De qualquer forma, Frederic Jameson concebe esta “visão” de natureza de Adorno, presente no ensaio dos anos 30, como uma “Weltanschauung”, isto é, uma visão de mundo, “uma ideologia e uma antropologia, que se situa em algum lugar entre

Hobbes e Robert Ardrey, ou a sociobiologia” (JAMESON 1997: 130). Talvez. No entanto, se for deixado de lado, por um instante, a ideia de ideologia e se for analisado os próprios termos utilizados por Adorno no ensaio *A Ideia de história natural*, é possível ter outra visão sobre o assunto, sem perder o aspecto materialista da discussão. Como mencionado *en passant* (Cf. Quadro 1), o ponto fucral da crítica de Adorno a Heidegger, nos anos 30, é aquele que passa pelo entendimento do conceito de *Naturgeschichte*, tal como ele é formulado na primeira seção do ensaio:

Se a questão da relação entre natureza e história deve ser colocada seriamente, então ela apenas oferece uma perspectiva, como resposta, se ela conseguir compreender o ser histórico em sua determinação historicamente externa, lá onde um ser de forma natural é o mais histórico, ou quando conseguir entender a natureza como um ser histórico, lá onde ela persiste, de forma aparente [scheinbar], como natureza, no mais profundo de si mesmo (Grifo de Adorno, tradução própria) <sup>11</sup>.

Além de difícil, tal passagem é extremamente curiosa. Por quê? Ora, pelo simples fato de que ela vai aparecer sem nenhuma modificação trinta anos depois na *Negative Dialektik* (ADORNO 1966: 360). Quem está acostumado com os escritos de Adorno já sabe que o frankfurtiano, diferentemente de Benjamin, não costumava “reciclar” textos anteriores. Se isso aconteceu é porque há algo, nessa passagem, que transcende o contexto da chamada discussão “frankfurtiana”.

Voltando, então, à citação supracitada, nota-se outra peculiaridade. Adorno faz questão de grifar uma parte dela – algo que também é incomum em seus escritos. Note-se que ele grifa algumas expressões. A principal dela é a de “*scheinbar*”, que pode ser traduzida de diferentes formas do alemão para a língua de Camões, tais como “aparentemente”, “aparente” ou “fictício”. Optou-se por traduzi-la como de “forma aparente”, a fim de enfatizar o seu caráter de “aparência”. O conceito de aparência constitui a transliteração quase que literal, em português, para palavra grega “*φαινόμενον*”, transliterado como “*phainomenon*”. É sabido que a desqualificação da aparência como oposto à verdade atingiu o seu ápice na metafísica cartesiana, embora a dúvida cética em relação ao mundo fenomênico já existisse muito antes, com o ceticismo antigo de Sexto Empírico e Diôgenes Laércio. Pode dizer-se, sem nenhum exagero, que o impulso que moveu a filosofia ocidental, desde os pré-socráticos, foi o da rejeição aberta ao mundo meramente sensível, sendo as filosofias da *physis*, tanto a jônica quanto a eleática, as primeiras manifestações da tentativa de apreender uma realidade superior em detrimento da meramente visível. É certo que os partidários do empirismo, positivismo e pragmatismo tendem a menosprezar tal distinção metafísica entre a realidade efetiva e a realidade sensível, dando prioridade epistemológica ao mundo empírico. Eles não leram Benjamin e não conhecem a fundamental distinção entre a verdade e o conhecimento, ou seja, entre a esfera do ser e a do “*haver*” (BENJAMIN 2013). Mesmo os “cínicos” gregos não negavam a verdade de per si, senão duvidavam sobre a possibilidade de acesso a ela por meio do conhecimento empírico. Mas, em se tratando do tema da aparência, o pensamento adorniano sobre estética oferece um lugar privilegiado a ela, transformando-a, novamente, em um motivo filosófico central, o que levou alguns comentaristas a denominarem a estética filosófica de Adorno da estética da “redenção da aparência”, no sentido de que o frankfurtiano percebeu que, na obra de arte, a aparência desempenha um papel diferente do que a mera falsificação da realidade (ZUIDERVAART, 1991).

Tendo isso em mente, e analisando novamente a citação de Adorno acima, sustenta-se a seguinte interpretação para ela: quando Adorno afirma que é preciso

reorientar [*Umfrage*] a questão da ontologia a partir da ideia de história natural, ele quer afirmar que é preciso rever o conceito de Ser a partir de uma orientação binária, tendo em vista que é impossível, no atual estágio histórico-filosófico do capitalismo tardio, escapar ileso das categorias de natureza e de história, pois elas fazem parte de todo ente e do ser em sua totalidade. A ideia de história natural não é um capricho neologizante. A tarefa do pensamento é conceber o ser histórico como natural em sua própria aparência histórica e o ser natural como histórico em sua própria aparência natural. A aparência é, portanto, o árbitro da hermenêutica da história-natural. Se o um fenômeno aparecer como natural, então ele precisa ser visto como histórico; se ele aparecer como histórico, então ele precisa ser visto como natural. A aparência volta a ser um fenômeno, mas um fenômeno dialético, o qual comporta sempre uma ambiguidade aporética, sem uma possibilidade de uma *Aufhebung* hegeliana.

O ser humano é o melhor exemplo disso. Qualquer positivista pode dizer que o ser humano, apesar da cultura, é um ser natural, que compartilha todos os atributos biológicos do reino animal. Contudo, ele não pode negar que o ser humano, visto como um ser de linguagem, de costumes, de rituais, de arte, de técnica, de saberes, de valores, etc., transcendeu em muito a sua condição de ser natural, criando um mundo à parte, não sendo um mero brinquedo das potências míticas. O homem construiu um mundo à parte, um mundo histórico dentro do imenso universo que é a natureza, um mundo humano que, segundo a crítica romântica e marxista (da reificação), já não faz tanto sentido assim para o principal interessado em mantê-lo, a saber, o próprio homem. Há muitos paralelos, obviamente, entre o mundo natural e o histórico, entre o mundo orgânico e o simbólico, entre o que é natural e o que é espiritual. Disso não há qualquer dúvida. O que se torna constrangedor para qualquer teoria é ter a pretensão de delimitar onde começa um e termina o outro. Por exemplo, uma fruta suculenta que se come hoje já não tem a mesma constituição – nem orgânica ou perceptível nem mesmo valorativa (para quem come) – do que aquela que existia na pré-história, ou em tempos em que os *sapiens* ainda não existiam. Isso não quer dizer que a fruta adocicada de hoje é melhor, pois passou pela técnica ou por processos complexos de adocicamento, mas, sim, que ela já não é mais só natureza, ela é também “fruto” da própria história. Do mesmo modo, o homem de hoje, por mais que tenha se adequado aos vários projetos de mundo sem que pudesse deliberar sobre eles, se relacionando com diversas tecnologias como se elas fossem quase uma extensão do seu próprio corpo, não pode se referir à técnica como se ela fosse totalmente alheia ao seu mundo interior e simbólico, como se ela fosse apenas uma aberração sem sentido – como parece sustentar Heidegger em seu ensaio *Die Frage nach der Technik*, como se técnica moderna, por se produto da segunda natureza, não tivesse nada a ver com o homem<sup>12</sup>. Horkheimer e Adorno enaltecem isso, por certo de forma dialética, ao mostrar que o ser humano transcendeu a natureza tanto para o bem quanto para o mal: “É duvidoso que possa surgir na história natural [*Naturgeschichte*] uma genuína espécie imediatamente superior ao homem. [...] Sua capacidade de destruição [*Vernichtungsfähigkeit*] ameaça tornar-se tão grande que, quando vier a se esgotar, esta espécie terá feito *tabula rasa* da natureza” (ADORNO E HORKHEIMER 2016: 235; Cf. ADORNO E HORKHEIMER 2006: 184-5).

Portanto, a sedimentação entre a história e a natureza não significa que elas estão totalmente apartadas, e sim que há sempre um resquício de alguma parte na outra, sem que possamos decidir, “autenticamente”, o que é uma coisa e o que é outra. Coerentemente com o período que se convencionou chamar, nesta investigação, de “filosofia da história”, o cerne do argumento de Adorno mantém-se em várias passagens da *Dialética do esclarecimento*, uma vez que houve, no mesmo período de confecção do ensaio sobre a ideia de história natural, uma visível interferência das pesquisas



filosófico-históricas de Horkheimer, as quais refletiram no desenvolvimento da elaboração do conceito posterior de história natural. Para que se tenha uma noção da importância que Horkheimer passa a ter para Adorno nesse período, basta vislumbrar o que ele mesmo afirma sobre o livro *Dämmerung* (1926-31), do jovem Horkheimer, em uma carta de Adorno a Löwenthal de 1934:

Li várias vezes o livro, com a maior atenção, e tive dele uma impressão extraordinária. Eu já conhecia a maioria dos textos; nesse formato, porém, tudo parece diferente; acima de tudo, uma certa largueza de apresentação, que antes me aborrecera em aforismos isolados, agora parece óbvia como meio de expressão – perfeitamente apropriada ao desenvolvimento agonizante da situação capitalista total, cujos horrores existem, essencialmente, na precisão do mecanismo de medicação. [...] No que concerne à minha posição, creio que posso me identificar quase completamente com ele – tão completamente, que é difícil apontar as diferenças. Como algo novo e especialmente essencial para mim, eu gostaria de mencionar a interpretação do problema da contingência pessoal em contraste com a tese da justiça radical e, de modo geral, a crítica à antropologia estática em todos os textos. Um ponto a discutir talvez seja a relação geral com o iluminismo (ADORNO apud JAY 2008: 110).

Assim, ao ler a obra *Crepúsculo*, de Horkheimer, Adorno comenta que foram incorporados, em seu próprio pensamento, três novos pontos. Em primeiro lugar, o de que a racionalização moderna leva à impossibilidade de uma justiça radical (ou o problema da contingência pessoal). Em segundo lugar, o da crítica à antropologia estática (ou metafísica da natureza humana). Em terceiro e último lugar, o de que há uma relação direta entre a figura do pensamento do iluminismo com os acontecimentos históricos e proto-históricos, ou seja, com aquilo que aconteceu, e cujo sentido originário se petrificou ao longo da história – o que explica o interesse de ambos por uma genealogia da racionalidade do esclarecimento. Até porque ambos acreditavam no caráter emancipador do trabalho filosófico: “Enquanto a história real [*reale Geschichte*] se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito” (ADORNO E HORKHEIMER 2016: 46-7; ADORNO E HORKHEIMER 2006: 44).

Todos esses pontos tornaram, pois, possível uma convergência filosófico-histórica entre Horkheimer e Adorno, especialmente na parte final da *Dialética do esclarecimento*, em *Notas e esboços*, na qual o estilo aforístico do jovem Horkheimer combina com as reflexões proto-históricas de Adorno. É possível, inclusive, que Adorno, para escrever esta seção da obra, tenha partido exatamente de onde parou no ensaio *A Ideia de história natural*, sobretudo se for levada em consideração a última frase da *Dialética do esclarecimento*, na qual os autores denominam as espécies de animais, as etapas intelectuais do gênero humano e os pontos cegos da interioridade individual como sendo “testemunhas petrificadas” [*Vesteinerung bezeugen*] de uma “esperança que se paralisou” [*Hoffnung zum Stilltand*] (ADORNO E HOKHEIMER 2016: 275; ADORNO E HORKHEIMER 2006: 211). Portanto, os sistemas de classificação da biologia e da psicologia são testemunhas cristalizadas de uma esperança perdida que se paralisou *por causa da* própria dinâmica interna da história natural, mas que, *apesar dela*, pode ser resgatada através do trabalho do conceito. Na trilha do messianismo de Benjamin (1991; 2012), os autores da *Dialética do esclarecimento* não almejavam a mera “conservação do passado”, e sim o “resgate da esperança passada” (ADORNO E HORKHEIMER 2016: 5; ADORNO E HORKHEIMER 2006: 14). Paradoxalmente, não é possível resgatar essa esperança

messiânica fora da perspectiva da história natural, uma vez que é, nela, que se encontra a possibilidade de conceber a história universal como realmente é, ou seja, como o calvário do espírito absoluto.

## 114 REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *A ideia para uma sociologia da música*. São Paulo: Abril, 1980.
- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor. *Kierkegaard: construção do estético*. Trad. Alvaro Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- ADORNO, Theodor. *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- ADORNO, Theodor. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. 22<sup>o</sup> ed. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2016.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006.
- ALMEIDA, Robson. *Lukács, Benjamin e Adorno: leituras da posição do indivíduo na modernidade a partir da estética*. Comunicação na XII Semana Acadêmica da Filosofia da PUCRS, 2013. Disponível em [ebooks. pucrs. br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XII/4. pdf]. Acesso em março de 2018.
- BEHRENS, Roger. *Adorno – ABC*. Leipzig: Reclam, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- BENJAMIN, Walter. “Ursprung der deutschen Trauerspiel”. In: Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 203- 430.
- BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- BOBKA, Nico; BRAUNSTEIN, Dirk. *Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos: eine kommentierte Übersicht*. IFS Working Paper #8. Herausgegeben vom Institut für Sozialforschung. Frankfurt am Main: IFS, 2015.
- BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio de natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.
- EISLER, Rudolf. *Kant lexikon*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1984.
- ELIAS, Nobert. *Zwei Reden anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977*. Ed. de Wolf Lepenis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HAMM, Christian. *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n. 1, março de 2005, p. 67-88.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 8<sup>o</sup> ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do espírito: Parte II*. Trad. Paulo Meneses. Vozes: Petrópolis, 1992.
- HEGEL, Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Disponível em <archiv-swv. de/pdf-bank/Hegel. G. W. F. Phaenomenologie. des. Geistes. pdf>. Acesso em julho de 2017.
- HETZEL, Andreas. “Dialektik der Aufklärung”. In: Richard Klein; Johann Kreuzer; Stefan Müller-Doohm (Org.). *Adorno Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH, 2011.
- JAMESON, Frederic. *Marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- JAY, Martin. *A Imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa*

- Social (1923-1950)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KAFKA, Franz. *Essencial Franz Kafka*. Tradução e seleção de Modesto Carone. São Paulo: Penguin/ Cia das Letras, 2011.
- KANT, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Berlinische Monatsschrift, November 1784, pp. 385-411. In: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3506/1>>. Acesso em março de 2018.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- LÖWITH, Karl. *Nature, History, Existentialism*. Evanston: North-western University Press, 1966.
- SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo e mimesis na filosofia da música Adorniana*. Discurso, n. 37, São Paulo, 2007.
- SANTOS, Jéverton. *Messianismo Tardio: Adorno e a persistência da teologia política*. Porto Alegre, PUCRS, PPG em Filosofia, 2019, Tese de Doutorado em Filosofia. Disponível em <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/8670>.
- VAZ, Henrique de Lima. *Antropologia filosófica I*. 4º ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- ZUIDERVAART, Lambert. *Adorno's Aesthetic Theory: the redemption of illusion*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

## NOTAS

- 1 Na interpretação teológico-libertadora de BOFF (2010: 15) do livro neotestamentário de Mateus (25: 35-6).
- 2 Cf. o seminal artigo de Christian Hamm (2005: 67-88), no qual Hamm oferece um exame pari passu da filosofia da história de Kant.
- 3 “Der Sache nach widmet sich Adorno allerdings bereits in seinen frühesten Schriften einer der Aufklärung inhärierenden Dialektik, so etwa im 1932 gehaltenen Vortrag über Die Idee der Naturgeschichte (GS 1: 345–365), der zeigt, wie eine sich im Namen des Fortschritts und der Naturbeherrschung definierende Geschichte zu einer zweiten Natur gerinnt”. Andreas Hetzel. “Dialektik der Aufklärung” (HETZEL 2011: 389).
- 4 “O que me une a Theodor Adorno, acima de nossas diferenças, é seu humanismo crítico. Para falar a verdade, Adorno compreendia por humanismo uma coisa diferente do que eu entendo por humanismo e não gostava muito dessa palavra. A ideia de humanismo crítico, para mim, refere-se a uma pessoa que afetiva e intelectualmente está sempre ao lado dos fracos, dos oprimidos pelo poder, dos explorados; e, em segundo lugar, alguém que se serve de certos conceitos – reificados na linguagem acadêmica – que usamos cotidianamente, tais como política e economia, estrutura e superestrutura, sistema e interação, e os relaciona com quem os vive em uma determinada sociedade” (ELIAS 1977: 44).
- 5 De forma lapidar: “A doutrina do ser torna-se ideológica ao sub-repticiamente espiritualizar o momento materialista no pensamento por meio de sua transposição em pura funcionalidade para além de todo ente e ao exorcizar aquilo que o conceito materialista de ser possui de crítica à falsa consciência. A palavra que queria dizer a verdade contra a ideologia transforma-se no que há de mais não-verdadeiro; o desmentido da idealidade transforma-se em proclamação de uma esfera ideal” (ADORNO 2009: 171; ADORNO 1966: 198).
- 6 Para uma análise sobre as implicações filosófico-históricas da discussão estética de Lukács e Benjamin na filosofia de Adorno, Cf. ALMEIDA (2013).
- 7 A perda da “historicidade” do material musical é fundamental, segundo Safatle, para entender o problema da segunda natureza no interior dialética musical entre forma e material: “Esse programa de completa dominação do material [musical], anula a dialética entre forma e material, e eleva as regras de construção de uma ‘segunda natureza’ reificada e estática. Não se trata mais do encantamento de um material cujo sentido submetete-se a funções mágico-religiosas, mas de um encantamento que naturaliza regras de construção e que

- transforma o material em mero suporte dessa segunda natureza” (SAFATLE 2007: 392).
- 8 “A segunda natureza das figuras humanas não tem nenhuma substancialidade lírica: suas formas estão tão perplexas [*starr*] para se harmonizar ao momento criador de símbolos; a sedimentação do conteúdo de suas regras está bem definida para que se possa deixar os elementos que na lírica devem se transformar em oportunidades para o ensaio; contudo, esses elementos vivem tão, exclusivamente, por graça da legalidade e carecem de tal forma do valência do sentido autônomo da existência [*Dasein*], que sem eles teriam que se destruir em nada” (LUKÁCS *apud* ADORNO 1990: 356).
- 9 Nas certas palavras de HULLOT-KENTOR, a ideia de história natural levaria a filosofia a compreender a história de uma forma radicalmente distinta: “Compreender um objeto como natural lá onde ele parece [*appears*] mais histórico e como histórico lá onde ele parece mais natural. A ideia de história-natural é, portanto, a dialética que pode ser extraída de uma análise literal da ambivalência [*ambiguity*] do termo: a história da natureza é o natural compreendido [*grasped*] como histórico; história natural é o histórico entendido como natural!” (HULLOT-KENTOR 2006: 239).
- 10 Curiosamente, Heidegger também chama a atenção para esse trecho em sua análise sobre o conceito de experiência em Hegel (HEIDEGGER 1998: 233). Seria uma nostalgia de seu *pathos* teológico da juventude?
- 11 “Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, *das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharret, zu begreifen als ein geschichtliches Sein*” (ADORNO 1990: 354-5).
- 12 Cabe mencionar, aqui, uma passagem chave do ensaio heideggeriano: “A teoria da natureza, proposta pela física moderna, não preparou o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna. Pois a força de exploração, que reúne e concentra o desencobrimento da disposição, já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça, como tal, em sua propriedade. A física moderna é a precursora, em sua proveniência ainda incógnita, da com-posição. A essência da técnica moderna se encobre e esconde, durante muito tempo ainda, mesmo depois de já se terem inventado usinas de forças, mesmo depois de já se ter aplicado a técnica elétrica a técnica elétrica aos transportes ou descoberto a técnica atômica” (HEIDEGGER 1997: 25).